



# **G.W.F. Hegel**

---

## Prelegeri de filozofie a istoriei

BIBLIOTECA DE FILOZOFIE

PARALELA 45





**colecția**  
**biblioteca de filosofie**



Colecție coordonată de Romulus Brâncoveanu

Volumul de față reproduce prima parte (Introducere, pp. 5-108), precum și câteva alte fragmente (pp. 303-319, 336-341, 406-421) din volumul *Prelegeri de filozofie a istoriei* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, traducere de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, Editura Academiei R.S.R., 1968. Traducerea a fost revizuită la Editura Paralela 45.

Editor: Călin Vlasie

Redactor: Dan Flonta

Tehnoredactare: Viorel Mihart

Coperta colecției: Andrei Mănescu

Ilustrația copertei: *Alexandru cel Mare luptându-se  
cu regele persan Darius al III-lea*, mozaic din Pompei

Prepress: Viorel Mihart

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**  
**HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH**

**Prelegeri de filozofie a istoriei / Friedrich Hegel;**

trad.: Petru Drăghici și Radu Stoichiță; pref. de Adrian-Paul Iliescu.

– Pitești: Paralela 45, 2006

ISBN (10) 973-697-688-2; ISBN (13) 978-973-697-688-9

I. Drăghici, Petru (trad.)

II. Stoichiță, Radu (trad.)

III. Iliescu, Adrian-Paul (pref.)

Copyright © Editura Paralela 45, 2006, pentru prezenta traducere

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

## PRELEGERI DE FILOZOFIE A ISTORIEI

Traducere din limba germană de  
PETRU DRĂGHICI și RADU STOICHIȚĂ

Prefață de ADRIAN-PAUL ILIESCU

PARALELA 45





## Notă asupra ediției

Selecția de față din *Prelegeri de filozofie a istoriei*, editate după moartea lui Hegel pe baza manuscriselor rămase în urma sa și a notelor de curs ale studenților săi, conține ampla secțiune introductivă, redată integral, împreună cu câteva capitole de interes deosebit, anume „Creștinismul“ (din Partea a treia a *Prelegerilor*, intitulată „Lumea romană“), „Mahomedanismul“ și „Iluminismul și Revoluția“ (capitole cuprinse în Partea a patra, „Lumea germană“). Selecția a fost făcută de Adrian-Paul Iliescu.

Traducerea realizată de Petru Drăghici și Radu Stoichiță și publicată în 1968 s-a servit de textul lui G. W. F. Hegel din volumul IX (1837) al ediției elevilor, respectiv din volumul IX al ediției von Philipp, Leipzig. Ea a fost confruntată cu textul german, îmbunătățită și actualizată de către redactorul cărții, Dan Flonta. O modificare frecventă vizează distincția dintre conceptele hegeliene „sittlich“ și „moralisch“, absentă în traducerea inițială prin întrebuițarea în ambele cazuri a termenului „moral“. Pentru a evidenția această deosebire, s-a folosit termenul „eticul“, traducere încetățenită a hegelianului „Sittlichkeit“. Cititorul este prevenit că noțiunea de etică sau etic la Hegel nu se referă la disciplina filozofică, ci desemnează valorile morale obiectivate în instituțiile istorice (familia, societatea civilă și mai cu seamă statul). Eticul este așadar la Hegel un concept politic și este în dialectica sa o treaptă superioară față de moralitate, care se referă la voința subiectivă a binelui. De asemenea, s-au impus uneori rectificări atunci când textul pășește în sfera religiei. Hegel vorbește adesea despre Biserică și cler, dimensiune uneori estompată și „laicizată“, din pricina vremurilor, în traducerea altminteri remarcabilă semnată de Petru Drăghici și Radu Stoichiță.

Revizia s-a făcut după ediția Suhrkamp (G. W. F. Hegel, *Werke*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg., Bd. 12, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3. Aufl., 1992), din care s-au preluat anumite corecturi operate asupra textului hegelian publicat în 1837. Modificările realizate de editorii germani în urma consultării manuscriselor lui Hegel au fost incluse în traducerea românească atunci când era vorba de alterări ale sensului și nu doar de deosebiri de nuanță.



## HEGEL SAU CUM ESTE POSIBILĂ FILOZOFIA SPECULATIVĂ DUPĂ KANT?

Adrian-Paul Iliescu

Cunoașterea și înțelegerea operei unui mare gânditor speculativ are multe din trăsăturile unei călătorii inițiatice. Și, așa cum se întâmplă cu orice expediție în necunoscut, primul pas poate fi și cel mai important: de reușita sau eșecul său, de faptul că cititorul se simte sau nu prins în mrejele demersului inițiat de autor, depinde continuarea sau întreruperea călătoriei, apropierea sau distanțarea (uneori definitivă) de ideile și lumea virtuală a filozofului în cauză. Din acest motiv, alegerea textelor de inițiere este de o importanță capitală; mult din arta educației filozofice constă în știința de a selecta fragmentele cele mai potrivite pentru atragerea cititorului, dar și pentru pregătirea lui, în vederea începerii acestei călătorii.

Privite lucrurile din acest punct de vedere, fragmentele selectate pentru acest volum – mai ales excursul teoretic și principial de la începutul *Prelegerilor de filozofie a istoriei* – pot fi prezentate simplu: este vorba de cea mai bună introducere în opera lui Hegel. Nu avem în față numai o excelentă (deși inevitabil incompletă) sinteză a ideilor din această operă, ci și o mostră a modului în care un mare gânditor speculativ poate transforma fenomenologia faptelor într-o arhitectură conceptuală care, prin simetriile și logica internă etalată, exercită o perenă fascinație. Cititorul încă nefamiliarizat cu stilul specific acestui mod de a filozofa poate totuși urmări aici, într-un text relativ simplu și, oricum, mult mai transparent decât celelalte aparținând aceluiași autor, specificul acelei magii



abstracte prin care speculația metafizică transpune factualul contingent, amorf sau pluriform, în structuri abstracte coerente. Mai mult, fragmentele ce urmează cuprind câteva dintre cele mai semnificative și mai memorabile teze sau principii filozofice din întreaga operă hegeliană; drept urmare, nu ar fi cătuși de puțin exagerat a vedea în aceste fragmente o minusculă oglindă concentrată a marii opere.

Majoritatea celor care doresc să se apropie de gândirea hegeliană nu au însă o experiență prea bogată în descifrarea filozofiei speculative și, oricum, nu cunosc modul în care această gândire și-a justificat propriul demers. Sub influența spiritului științific, dar și a celui scientist, modern, sub impactul generalizării, în conștiința comună post-modernă, a concluziilor failibiliste (a convingerii inaccesibilității unui adevăr ultim), viitorii cititori ai operei lui Hegel vor întâlni dificultăți în încercarea de a reconstitui structura de auto-legitimare a speculației filozofice cuprinse în această operă. Acesta este motivul pentru care etalarea acestei structuri pare indispensabilă unei bune apropieri de speculația filozofică în cauză.

Întrebarea fundamentală vizează însăși posibilitatea filozofiei speculative. După traversarea unei epoci de gândire critică (inaugurată de Kant), cum poate fi justificată o «întoarcere» la speculație? După trecerea în revistă a limitelor intelectului uman, după rememorarea dificultăților principiale ce blochează catapultarea sa din sfera experienței acumulate (experiență totdeauna limitată și neconclusivă) în sfera (practic inaccesibilă) a «realității ca atare» (sau, în limbaj kantian, a «lucrurilor în sine»), cum poate oare un filozof modern să mai aspire la constituirea de tablouri ontologice definitive? De vreme ce cunoașterea bazată pe experiență nu garantează nici o concluzie certă, așadar nici o «captare» efectivă a lucrurilor «așa cum sunt ele în realitate», cum poate exista curajul de a mai pronunța adevăruri (presupus definitive) asupra «esenței ultime» a lucrurilor? Ce sens mai are construcția metafizică, pe ce anume s-ar putea funda ea, o dată ce experiența s-a dovedit a fi nesigură? Cum ar putea un filozof speculativ, ca Hegel, să ocolească lecția

criticismului kantian și să redea respectabilitatea intelectuală unui tip de demers pe care avertismentele autorului *Criticii rațiunii pure* par să-l fi aruncat în desuetudine? Răspunsul la aceste întrebări devine o condiție *sine qua non* pentru orice lectură care ia în serios demersul hegelian.

Este de importanță vitală ca fiecare cititor al paginilor hegeliene care urmează să știe că filozoful german a avansat un răspuns complex la aceste interogații. Dacă acest răspuns este pe deplin satisfăcător sau nu, este aici mai puțin relevant; rămâne ca cercetări avansate ulterioare să evalueze viabilitatea sa. Este însă necesar să se aibă în vedere faptul că Hegel nu a ocolit această chestiune, ci a abordat-o frontal.

Pentru înțelegerea răspunsului său, trebuie plecat de la rememorarea faptului că filozofia speculativă este un demers de *pură construcție conceptuală*, care vizează surprinderea realității ultime (lucrurile «așa cum sunt ele în realitate»). Din perspectiva kantiană, acest demers este sortit eșecului: analizele din secțiunea *Criticii rațiunii pure* dedicată *antinomiilor rațiunii pure* converg spre concluzia că un atare demers recurge la „raționamente care nu conțin premise empirice și cu ajutorul cărora conchidem de la ceva care cunoaștem la altceva despre care nu avem nici un concept și căruia îi atribuim totuși, printr-o aparență inevitabilă, realitate obiectivă”; or, asemenea raționamente nu pot fi justificate, ele dovedindu-se de fapt a fi mai curând sofisme decât raționamente propriu-zise. Ele sunt „înșelătoare și lipsite de fundament”; nu numai că se bazează pe pretenții nelegitime, căci vizează „cunoașteri care se extind dincolo de câmpul tuturor experiențelor posibile”, dar nici nu pot fi supuse vreunui examen rațional de confruntare cu experiența. Concluzia lui Kant rămâne deci aceea că «realitatea obiectivă», realitatea ca atare (adică «așa cum este ea în sine») nu poate fi accesată prin speculația rațională; „lucrul în sine”, insistă filozoful, „ne va rămâne totdeauna necunoscut”. Această sentință aruncă umbre compromițătoare asupra filozofiei speculative, sugerând că aserțiunile ei trebuie „să fie absolut lipsite de valoare,



fiindcă se refereau la o cunoaștere pe care nici un om nu o poate dobândi vreodată”; după părerea lui Kant, este vorba de o veritabilă «îngenunchere» a rațiunii pure: căci „este umilitor pentru rațiunea umană că în folosirea ei pură nu realizează nimic“...

În condițiile instalării acestor concluzii descurajante ale abordării critice a posibilităților cunoașterii raționale, cum putea oare Hegel să reabiliteze gândirea speculativă? Punctul de plecare al «cotiturii hegeliene» este observația (pe care o poate face mai ușor cititorul de azi decât o făceau contemporanii lui Kant) că întreaga abordare criticistă kantiană se bazează pe postularea unei «rupturi» între rațiunea angajată în efortul de cunoaștere și realitate, între subiectul gânditor și «lucrul în sine»; numai pe baza existenței unei atari rupturi, se poate argumenta (așa cum face Kant) că rațiunea nu are, de fapt, acces la «realitatea obiectivă». Ideea sciziunii dintre cunoaștere și realitate se insinuează pe neobservate în felul nostru de a vedea lucrurile: vorbim despre obiectele reale ca despre ceva *dat*, existent deja în sine (independent de gândire), autosuficient, în timp ce gândirea ne apare ca simplu auxiliar, așadar ca ceva ce nu «se împlinește» decât prin cuprinderea obiectelor (prin asumarea lor); este ca și cum cunoașterea ar deveni ceea ce este numai trecând în altceva, «pătrunzând» în sfera obiectelor reale și «mulându-se» pe acestea: ca și cum „obiectul ar fi un ce în sine împlinit, gata, care, pentru a exista în mod real, se poate lipsi cu totul de gândire, deoarece gândirea e, dimpotrivă, ceva deficient ce s-ar completa numai aderând la materie, ceva ce trebuie să se conformeze materiei sale asemenea unei forme moi și nedeterminate“ (G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, Editura Academiei RSR, 1966, pp. 26-27). Aici este implicată însă o perspectivă greșită asupra raportului dintre cunoaștere și realitate, perspectivă bazată pe presupunerea „că materia cunoașterii ar fi o lume în sine și pentru sine, dată de-a gata în afară de gândire, că gândirea ca atare ar fi goală și s-ar adăuga din afară ca formă la această materie, umplându-se cu ea, că abia în felul acesta câștigă forma un conținut și ia naștere cunoașterea reală“ (*idem*, p. 26). Strategia lui Hegel nu este deci aceea de a contrazice direct

argumentul lui Kant, adoptând termenii abordării acestuia, ci aceea de a respinge însuși postulatul «rupturii» dintre rațiune și «lucrul în sine» – adică o strategie de «deconstruire» a fundamentelor sale (a premiselor sale). Pentru a justifica această respingere, Hegel face în primul rând o incursiune în sfera antropologiei filozofice. Aici, el pune propria sa premisă, și anume aceea că natura umană se confundă cu gândirea: „deoarece gândirea subiectivă este activitatea noastră cea mai proprie și cea mai adâncă, iar conceptul obiectiv al lucrurilor constituie însuși obiectul, noi nu ne putem afla în afara sau deasupra acestei activități și tot atât de puțin deasupra și în afara naturii lucrurilor“ (*idem*, pp. 17-18). Cu alte cuvinte, de la bun început trebuie abandonată ideea «rupturii» dintre subiectul gânditor și realitate, deoarece, prin însăși natura sa, omul este *imersat* în gândire iar contactul său cu realitatea se face tot *în interiorul* cunoașterii. Noi nu ne putem afla «deasupra acesteia» și nu putem, privind de acolo, constata sciziunea dintre gândire și lucrurile reale; suntem în orice moment în interiorul sferei gândirii și numai aceasta «ne furnizează» nouă, ca subiecți raționali, realitatea la care avem acces. Nu poate fi deci vorba de situația unui subiect gânditor angajat într-un efort de «a ajunge» la realitate, deoarece s-ar afla deocamdată «în afara» acesteia – pentru că de la bun început a fi om înseamnă a gândi, iar a gândi înseamnă *a fi deja imersat* nu numai într-o lume de concepte, ci și (direct) în natura lucrurilor (în lumea reală) conținută în concepte. Ce înseamnă însă această *imersiune*? Cum se poate vorbi de lumea (reală) conținută în conceptele noastre despre lume? Avem dificultăți în înțelegerea acestei prime idei hegeliene, deoarece suntem prizonierii premisei kantiene conform căreia «lucrul în sine» (realitatea obiectivă) este undeva «în afara» noastră și sarcina pe care o avem (sau problema care se pune) este de a ajunge la el «parcurend» spațiul care «ne desparte» de el. Conform acestui model de interpretare, „gândirea trebuie să se supună și să se conformeze obiectului“ pentru a ajunge la adevăr, deci, într-un fel, să iasă din ea însăși, să se abandoneze, să devină altceva, «capitulând» în fața realității. Concepând însă



lucrurile în această manieră kantiană, noi ometem un element esențial (după părerea lui Hegel) – și anume, ometem faptul că gândirea nu poate ajunge niciodată la realitate «ieșind din ea însăși» și parcurgând spațiul care o «despărțea» de lucrurile reale pentru a se subordona acestora. De fapt, gândirea «ajunge» la realitatea obiectivă (la «lucrul în sine») rămânând în sine însăși și «captând» realitatea prin intermediul *conceptului de realitate obiectivă* (sau a celui de «lucru în sine»). Cum precizează autorul prelegărilor de *filozofia istoriei*, „gândirea, în procesul ei de receptare și de formare a materiei nu iese afara din sine [...] deci nici în raportarea ei la obiect gândirea nu iese din sine ca să ajungă la obiect, acesta rămânând ca un lucru-în-sine, pur și simplu ca ceva ce este dincolo de gândire“ (*idem*, p. 27). Așadar, din perspectiva hegeliană, nu există nici un fel de obstacole în calea accesării realității de către gândire: aceasta regăsește în sine însăși «lucrul în sine» ca și concept, atinge realitatea prin conceptul de realitate. Cum este posibil acest lucru? Dacă vedem lucrurile sau obiectele ca fiind *în afara noastră*, ca «ținte» greu de atins (și numai pe baza unei cunoașteri certe), așa cum le vedea Kant, este desigur problematică pînă la imposibilă captarea realității de către rațiune. Însă nu așa trebuie interpretată situația; după Hegel, interpretarea lui Kant pierde din vedere faptul esențial, și anume acela că, *pentru noi*, obiectul este tocmai *conceptul nostru de obiect* – căci gândirea nu lucrează niciodată cu altceva decât cu concepte. Cum subliniază Hegel, „pentru noi, obiectul nu poate fi altceva decât conceptele noastre despre el“ (*idem*, p. 18) deoarece, pentru gândire, „obiectul este tocmai ceea ce el se dovedește a fi în cursul desfășurării științei“ (*idem*, p. 57). Dacă plecăm de la această premisă, vom fi obligați să admitem că nu există nici o «ruptură» între rațiune și realitate, între concept și obiect; pur și simplu, „în obiectivitatea sa, conceptul este însuși lucrul-în-și-pentru-sine“ (*idem*, p. 594). Gândirea rămâne permanent în propria sa sferă (în lumea conceptelor), căci nu se poate pune problema ca ea să «iasă din sine» pentru a «capta» lucrurile «așa cum sunt» ele în realitate. Numai că, lucrând

mereu exclusiv cu concepte, gândirea nu este privată de nimic; acele determinații abstracte cu care lucrează ea nu sunt simple constructe ale imaginației, ci recipiente ale trăsăturilor realității. Determinațiile gândirii nu sunt simple resorturi subiective: „determinațiile gândirii au în egală măsură valoare obiectivă și existență“ (*idem*, p. 33). Așadar, fiind imersată într-un univers de concepte, rațiunea nu este «prizoniera» subiectivității; ea se află, ca să spunem așa, «în miezul lucrurilor», deoarece în conceptele cu care lucrează se află deja «captate» trăsăturile esențiale ale lucrurilor. Așadar, cum „în obiectivitatea sa, conceptul este însuși lucrul-în-și-pentru-sine“ (*idem*, p. 594), deoarece „una cu lucrul, conceptul este scufundat în lucru“ (*idem*, p. 595), construcția de concepte (cu care se îndeletnicește filozofia speculativă) este o incursiune în realitate, nu o simplă jonglerie cu abstracțiile inventate de subiectivitate.

În mod obișnuit, mai ales sub influența unor perspective cum este cea kantiană, noi avem dificultăți să înțelegem acest punct de vedere. Două sunt obstacolele cele mai vizibile. Pe de o parte, ni se pare că ruptura dintre rațiune și realitate este inevitabilă, deoarece nu poate exista nici o punte directă între mijlocit (subiectivitate) și nemijlocit (obiectivitate). Cum se poate conecta *ceea ce este în noi* (conceptul) cu *ceea ce este dincolo de noi* (obiectul)? Sub presiunea acestei interogații, uităm că nu se pune de fapt niciodată problema conectării a ceva aflat în interior cu ceva aflat în exterior, sau a mijlocitului cu nemijlocitul, căci (din nou!) nu se pune problema ca gândirea să iasă din sine pentru «a atinge» ceva complet diferit de ea însăși; pentru gândire, pentru noi așadar, chiar și *ceea ce este dincolo de concept* (de gândire, de rațiune) este tot un element al gândirii: este, în fond, *conceptul de ceva aflat dincolo de concept* sau *gândul a ceva aflat dincolo de gând*. Nu există deci nici o «prăpastie» între mijlocit și nemijlocit: „nu există nimic în cer, în natură, în spirit sau oriunde ar fi care să nu conțină atât nemijlocire, cât și mijlocire, astfel încât aceste două determinații se dovedesc a fi neseperate și inseparabile, iar opoziția lor deșartă“ (*idem*, p. 50), căci „simplul mod nemijlocit este el însuși o expresie a reflexiei și se



referă la deosebirea lui de ceea ce e mijlocit“ (*idem*, p. 51). Altfel spus, atunci când gândirea filozofică speculativă (mijlocitul) își propune sarcina de «a veni în atingere» cu realitatea obiectivă (nemijlocitul), problema nu poate fi aceea de a arunca un pod peste o «prăpastie» de netrecut: căci nemijlocitul nu este (pentru gândire) niciodată absolut nemijlocit; el este totdeauna parțial mijlocit, în măsura în care gândirea nu poate lucra decât cu o idee (deci, cu o mijlocire) de nemijlocit! Chiar *ceea ce este opusul gândirii* devine (pentru gândire) un concept: conceptul de «opus al gândirii»; chiar *obiectul* (ca opus conceptului) devine (pentru gândire) un concept: «conceptul de obiect». Hegel insistă că însuși «lucrul în sine», postulat de Kant drept entitate eminamente exterioară gândirii și inaccesibilă ei, este tot un produs al acesteia: „un atare ce abstract cum e lucrul-în-sine este el însuși numai un produs al gândirii“ (*idem*, p. 44). Și nici nu poate fi altfel – gândirea nu poate lucra decât cu concepte, iar ceea ce ne apare ca inaccesibil gândirii, este astfel (pentru subiectul gânditor) doar pentru că a fost postulat de ea însăși drept ceva opus ei. Însă, dacă așa stau lucrurile, înseamnă că însuși opusul gândirii, ceea ce nu a fost și nu poate fi cuprins de gândire, este totuși apropiat de aceasta (este o parte a ei, sau este rezultatul eforturilor ei de a concepe propriul său opus). Omiterea acestui fapt fundamental ne face să acceptăm aproape automat ideea unei «prăpastii de netrecut» între concept și obiect sau între gândire și realitate; dar, prin chiar actul de gândire în cadrul căruia omologăm această «prăpastie», noi o anulăm, demonstrând că rațiunea poate cuprinde chiar ceea ce este dincolo de ea însăși. Forjând conceptul a ceva «aflat dincolo de capacitățile ei de cuprindere», rațiunea absoarbe în propria sa sferă ceea ce, prin definiția dată tot de ea, nu se poate afla în interiorul acestei sfere (căci este, prin excelență, «dincolo de granițele ei»).

Pe de altă parte, suntem tentați să reducem gândirea la un proces de schematizare, când, de fapt, ea trebuie văzută ca un mijloc de acces la esența lucrurilor. De asemenea, suntem înclinați să reducem conceptul la o simplă construcție subiectivă, la o expresie a

limitării gândirii, a neputinței ei de «a capta» realitatea: „E doar numai un concept», obișnuim să spunem, opunând conceptului nu numai ideea, ci ființa determinată, sensibilă, temporală, palpabilă, ca pe ceva ce ar fi mai de preț decât conceptul. *Abstractul* este atunci considerat ca fiind mai sărac decât concretul, fiindcă din el ar fi fost lăsată la o parte atât de multă materie de acest fel. [...] În consecință, ar fi aici vorba numai de o *neputință* a intelectului: aceea de a nu putea cuprinde o atare bogăție și de a fi nevoit să se mulțumească cu sărăcăcioasa abstracție.“ (*idem*, pp. 584-585). Dimpotrivă, crede Hegel, „gândirea abstractizantă nu trebuie deci considerată ca simplă punere-la-o-parte a materiei sensibile, care n-ar suferi prin aceasta nici un prejudiciu cât privește realitatea sa, ci gândirea abstractizantă este, din contra, suprimare a materiei sensibile și reducere a ei, ca simplu fenomen, la ceea ce este esențial, esențial care se manifestă numai în concept“ (*idem*, p. 585).

Este esențial însă să fie prevenite aici anumite confuzii posibile. Hegel redă gândirii întreaga capacitate de a capta esența lucrurilor, deci capacitatea de a ajunge la lucrurile în sine; aceasta nu înseamnă însă că el adoptă o viziune providențialistă naivă, conform căreia gândirea ar fi «sortită» să atingă permanent adevărul și, drept urmare, orice produs al cunoașterii ar fi un succes cognitiv. Nu este vorba aici de nici o fatalitate optimistă, nu este vorba de negarea posibilității erorii; oamenii pot greși, iar gândirea individuală este failibilă. Oricine poate cădea pradă propriilor rătăciri fanteziste, imaginând idealuri irealizabile, care se sparg „izbindu-se de-a lungul vieții de stânca dură a realității“, deoarece „ceea ce individul urzește în singurătatea sa nu poate constitui lege pentru realitatea generală“ (vezi *infra*); în mod analog, gândirea individuală poate greși, în încercarea sa de a capta esența lucrurilor. Dar erorile individuale sunt contingente și ele nu atestă o incapacitate globală a rațiunii de «a atinge» realitatea. Dezvoltarea cunoașterii poate duce la «captarea» lucrului în sine, deoarece „obiectul este tocmai ceea ce el se dovedește a fi în cursul desfășurării științei“:



așadar, între ceea ce rațiunea «dovedește» și lucrurile în sine nu mai poate exista nici o ruptură.

Cititorul cu o formație intelectuală de tip științific sau cu o structură mentală orientată pragmatic poate avea totuși dificultăți în a urmări argumentele de mai sus; drept urmare, gândirea hegeliană îi poate rămâne totuși greu accesibilă. Pentru a veni în sprijinul său, sunt utile anumite analogii sugestive. Chiar dacă este vorba numai de analogii, adică de comparații cu o relevanță limitată, evocarea lor poate fi de folos în măsura în care ea poate furniza anumite fire călăuzitoare în labirintul filozofiei speculative.

Pentru logician și pentru cititorii cu înclinații spre abordarea logicistă a problemelor este utilă invocarea analogiei dintre două tipuri de teorii ale adevărului, pe de o parte, și cele două tipuri de abordări ale metafizicii, pe de alta. Abordarea kantiană a problemei «captării lucrului în sine» poate fi comparată (pentru nevoile discuției de față) cu o abordare a problemei adevărului în termenii teoriei corespondenței. Pentru Kant, succesul efortului metafizicii de «a capta lucrul în sine» este condiționat de identificarea unei corespondențe între judecățile filozofice despre realitate (pe de o parte) și realitatea însăși sau «realitatea ca atare» (pe de alta). Însă, cum subiectul cunoscător nu are altă cale de acces la realitate decât cea cognitivă, el nu se poate ridica deasupra propriilor judecăți pentru a le compara, în mod imparțial și absolut obiectiv, cu realitatea însăși, identificată cumva independent de aceste judecăți (independent de cunoașterea umană); în fiecare moment, subiectul cunoscător este, în acest sens, «prizonierul» propriilor cunoștințe și judecăți despre realitate, deci el nu poate fi și judecătorul adecvării acestora față de realitatea însăși. Iar dacă aceasta este situația rațiunii umane (și anume, aceea de «a nu putea ieși din sine însăși» pentru a verifica corespondența propriilor concluzii cu realitatea obiectivă), înseamnă că realitatea sau «lucrul în sine» rămâne permanent o *necunoscută*: putem totdeauna spera că judecățile noastre despre ceea ce există (independent de cunoașterea noastră) corespund cu realitatea, dar nu putem fi niciodată absolut siguri că

așa și este – rămâne mereu posibil ca «lucrul în sine» să fie altfel decât credem noi că este. Pe scurt, corespondența cunoașterii cu realitatea este o speranță sau un ideal regulativ, dar niciodată o stare de lucruri bine stabilită și certă. Din perspectiva acestei concluzii sceptice, este perfect rațional ca oamenii să deplângă, așa cum face și Kant, situația umilitoare a rațiunii pure: aceea de a nu fi capabilă să identifice «lucrurile în sine».

Dacă perspectiva kantiană poate fi numită metaforic «corespondentistă», cea hegeliană ar putea, prin analogie, fi numită «coerentistă». Abordarea lui Hegel se aseamănă cu cea proprie «teoriei adevărului-coerență» prin accentul decisiv pus pe imposibilitatea principială a unei ieșiri a gândirii din ea însăși. Adeptul «teoriei adevărului-coerență» susține că nu se pune problema comparării cunoștințelor cu realitatea, deoarece gândirea nu poate ieși din ea însăși pentru a verifica adecvarea (la realitate) a propriilor idei; ceea ce poate face ea este numai să verifice coerența dintre diferitele idei sau cunoștințe pe care le are, ceea ce înseamnă că prin «adevăr» trebuie să înțelegem coerența acestora și nu corespondența lor cu realitatea. Identificând succesul cunoașterii cu detectarea coerenței intracognitive, teoria coerentistă poate fi mult mai optimistă decât «teoria corespondenței» – ea poate afirma că adevărul nu ne scapă în mod fatal, ci ne este accesibil o dată cu coerența cunoștințelor noastre. Optimismul devine posibil datorită faptului că, într-o teorie a adevărului-coerență, nu mai are sens să se vorbească de adevăruri inaccesibile (bazate pe corespondențe incontrolabile între cunoaștere și realitate); nu se mai pune problema ca gândirea să «iasă din sine însăși» pentru a capta realitatea și nici nu mai poate fi vorba de o fatalitate care ne împiedică să verificăm dacă această capturare s-a realizat efectiv. Adevărul există, ne este accesibil și prezența sa poate fi atestată prin verificarea coerenței cunoștințelor. Cam de același tip este și optimismul speculativ hegelian. Întrucât (așa cum insistă Hegel) nu se pune problema ca gândirea speculativă să «iasă din sine însăși» pentru a capta lucrul în sine, nu se poate vorbi nici de o barieră sau ruptură fatală între rațiune și



realitate; rațiunea poate greși (așa cum și cunoștințele noastre pot fi uneori în raporturi necoerente), dar atunci când nu greșește, ea prinde însăși esența lucrurilor (așa cum și cunoașterea «prinde» adevărul atunci când realizează coerența deplină a cunoștințelor sale) – căci, pentru noi, obiectul nu poate apărea decât prin *conceptul de obiect*, iar acesta din urmă poate încapsula esența obiectului. Nu este vorba, desigur, ca filozofia hegeliană să poată fi redusă la o simplă dezvoltare metafizică a teoriei coerentiste; dar intuițiile coerentiste ne pot sugera cam în ce direcție merge abordarea lui Hegel și pe ce se bazează optimismul său.

Pentru cititorii cu înclinații mentale pragmatice, gândirea hegeliană poate fi făcută (puțin mai) familiară în mod indirect, prin evocarea unora dintre consecințele cele mai implauzibile ale abordării opuse, de tip kantian. Dacă autorul *Criticii rațiunii pure* are dreptate, atunci noi nu avem niciodată acces la «realitatea așa cum este ea» sau la «lucrurile în sine»; suntem permanent prizonierii unei lumi a «lucrurilor pentru noi», adică a «realității așa cum ne apare nouă», dar care nu este neapărat și «realitatea ca atare». Există desigur un element implauzibil în această reprezentare. Viața cotidiană și diversele tipuri de practică ne indică necesitatea operării unei distincții între adevărat și fals, între situații în care am «captat» lucrurile corect, «așa cum sunt ele în realitate», și situații în care am eșuat să le «prindem» în mod adecvat. De aici, pare să decurgă concluzia că uneori «ajungem» la lucrurile reale, în timp ce alte ori nu reușim să o facem; avem motive (pragmatice, desigur) să fim parțial optimiști, și să nu ne îndoim că deseori acționăm corect și cu succes pentru că avem o bună cunoaștere a realității (deci pentru că am «prins» lucrurile exact așa cum sunt ele în fapt). A abandona acest optimism limitat pentru un anumit gen de scepticism generalizat care, bazându-se pe intuițiile kantiene, spune că nu vom putea ști niciodată dacă «am ajuns» la «lucrurile în sine» (la realitatea așa cum este ea), fiind condamnați să evoluăm continuu într-o lume a «lucrurilor pentru noi» (principlal distinctă de «realitatea ca atare»), pare să fie o atitudine greu de justificat din

perspectiva vieții reale. Ingredientul suspect din această atitudine poate fi caracterizat prin apel la anumite idei wittgensteiniene despre semnificația expresiilor. Wittgenstein insistă că un cuvânt are sens dacă și numai dacă se pot indica situații în care el se aplică în mod adecvat și situații în care el nu se aplică; altfel spus, expresii ca «real», «obiectiv», «existent ca atare» etc. pot fi considerate ca având sens numai dacă putem indica situații sau contexte în care ele se aplică adecvat, precum și situații în care ele nu se aplică. Pentru aceasta, ar trebui însă ca noi să putem identifica fără nici un dubiu lucruri sau obiecte cărora li se aplică aceste expresii, lucruri sau entități reale, obiective, care există ca atare (independent de cunoștințele noastre subiective). Or, dacă Immanuel Kant are dreptate, prin firea lucrurilor noi nu putem face acest lucru, deoarece toate cunoștințele noastre vizează «lucrurile pentru noi», dar nu «lucrurile în sine», obiectele «așa cum le cunoaștem noi», dar nu «așa cum sunt ele în realitate». Din perspectiva filozofiei wittgensteiniene a limbajului, acest fapt aruncă dubii asupra însuși sensului expresiilor în cauză: în mod normal, expresiile pentru care nu putem determina cazuri clare de aplicare corectă (și, respectiv, incorectă) pot fi declarate «lipsite de sens». Se pune deci întrebarea dacă nu cumva inaccesibilitatea «lucrurilor în sine» pune sub semnul întrebării însuși conceptul respectiv. În acest context, ideea hegeliană conform căreia conceptele noastre pot capta esențele («conceptul captează esența obiectului»), iar gândirea ne livrează realitatea obiectivă apare mai plauzibilă și mai veridică decât cea kantiană. În mod paradoxal, s-ar putea ajunge astfel la concluzia că «spiritul științific» kantian este mai puțin realist decât «spiritul speculativ» hegelian.

Devine, în cele din urmă, oarecum lesne de înțeles cum poate filozofia să constea în speculație, adică în pură construcție conceptuală. Ținta filozofiei speculative este obiectul sau lucrul în sine, sau, cum spune Hegel, „existentul”; însă, pentru noi cel puțin, obiectul nu poate fi altceva decât conceptele noastre despre el: „conceptul ca atare este existentul în sine și pentru sine” (G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, Editura Academiei RSR, 1966, p. 32).



Speculația filozofică, aspirând la un adevăr ultim, nu are deci pentru ce să «transgreseze» limitele gândirii pure și ale limbii; chiar în interiorul acestor granițe ea poate descoperi adevărul privind obiectul explorării sale, căci obiectul se regăsește în concept, iar conceptul, ca formă a gândirii, este fixat în limbaj („Formele gândirii sunt în primul rând depuse în limbajul omenesc” – *idem*, p. 13). Pentru adjudecarea adevărului (filozofic), nu este deci nevoie de nici un «salt» din lumea «lucrurilor pentru noi» sau a simplelor «cunoștințe» în lumea «lucrurilor în sine» sau a «existentului»; lucrurile în sine, realitatea însăși, sunt deja «depozitate» în conceptele noastre, în limbaj. Sarcina filozofului speculativ este numai aceea de a reconstitui *logica* sau *arhitectonica* conceptelor, reconstituire prin care sunt dezvăluite nu numai structurile gândirii, ci și structurile realității obiective. Este deci limpede că, pentru filozofie, nu este nimic de descoperit în lumea reală; nimic nu este «ascuns» acolo, care să nu poată fi regăsit de gândirea speculativă în lumea (apropiată și accesibilă) a conceptelor. Cercetarea filozofică, metafizica însăși, este așadar posibilă ca simplă activitate conceptuală. Prin această concluzie, Hegel, autor ce poate concura la titlul de «cel mai mare filozof speculativ modern», pare să cadă de acord cu Wittgenstein, care, la rândul său, ar putea concura pentru titlul de «cel mai important critic al speculației filozofice clasice». Căci, așa cum știu iubitorii filozofiei secolului XX, Wittgenstein însuși va insista asupra acestor trei teze privind gândirea filozofică:

- 1) «nu este nimic de descoperit» pentru că «nimic nu este ascuns», iar filozoful are «în fața ochilor» (în limbaj) tot ceea ce este necesar în vederea rezolvării problemelor și atingerii adevărului;
- 2) activitatea filozofică este activitate conceptuală, nu empirică; ea vizează clarificarea conceptuală, nu descoperirea de lucruri noi;
- 3) filozofia este o muncă asupra limbajului, nu asupra vreunei realități «de sine stătătoare», transcendente limbii.

Este mai presus de orice îndoială că aceste puncte comune dintre Hegel și Wittgenstein sunt contrabalansate de nenumărate deosebiri între ei. Prima dintre acestea este, poate, aceea că Hegel

practica «munca asupra limbajului» ca pe o muncă de construcție conceptuală speculativă, în timp ce Wittgenstein o practica sub forma analizei filozofice. Nu se pune deci problema de a vedea în Hegel un precursor al lui Wittgenstein, nici în Wittgenstein un continuator al lui Hegel. Este însă vorba de a recunoaște unele dintre «punctele de contact» între gânditorii moderni cei mai diferiți și unele dintre tangențele spirituale între curente distincte de preocupare filozofică, puncte de contact și tangențe ce atestă perenitatea frământărilor metafizice și «asemănările de familie» dintre soluțiile schițate. Până la urmă (dacă este îngăduită parafrizarea unui adagiu banal), nici un filozof nu e o insulă.



## INTRODUCERE\*

Obiectul acestor prelegeri îl constituie istoria universală privită filozofic, ceea ce înseamnă istoria universală în sine, și nu considerații de ordin general pe care le-am deduce din aceasta și pe care am urmări să le ilustrăm prin exemple împrumutate conținutului ei.

### *I. Felurile de a trata istoria*

Ca să lămurim dintru început ce este istoria privită filozofic, se impune mai întâi să examinăm și celelalte modalități de tratare a istoriei. În total, există trei asemenea modalități de a considera istoria:

- a) Istoria nemijlocită;
- b) Istoria reflectată;
- c) Cea filozofică.

a) Pentru a da o imagine definită a ceea ce înțelegem prin prima modalitate, cităm numele lui Herodot, Tucidide și al altor asemenea istoriografi, care au descris îndeosebi fapte, întâmplări și situații pe care le-au avut în fața ochilor, împărtășindu-se ei înșiși din spiritul lor și transpunând în reprezentare mentală cele petrecute în afară. Fenomenul extern devine astfel reprezentare lăuntrică. La fel prelucrează și poetul materialul pe care-l află în sensibilitatea sa, pentru a-l transforma în reprezentare. Fără

---

\* Aducem pe această cale mulțumiri colegului nostru Gheorghe C. Vetra pentru bunăvoința sa de a revedea traducerea și pentru sugestiile prețioase pe care ni le-a dat cu acest prilej (n. tr.).



îndoială, și istoricii care scriu nemijlocit au avut la îndemână relatări și narațiuni ale altora (nu este cu puțință ca un om să aibă singur totul); aceasta însă numai în același chip în care și poetul folosește drept substrat limba cultă, căreia îi este atât de îndatorat. Istoriografii strâng în mănunchi evenimentele fugitive, depunându-le, pentru veșnicie, în templul Mnemosinei. Legende, cântecele populare, tradițiile trebuie însă excluse din domeniul istoriei nemijlocite, ele fiind încă plăsmuiri confuze, proprii de aceea reprezentării unor popoare nedefinite. Noi ne ocupăm aici numai de popoarele care au știut ce sunt și ce urmăresc. Terenul realității contemplate și contemplabile este mai sigur decât terenul efemerului, din care cresc legende și poeme ce nu mai pot forma istoria unor popoare ajunse la o individualitate încheată.

Istoriografii nemijlocitului transformă deci întâmplările, faptele și situațiile contemporane lor în operă a reprezentării. Din acest motiv, cuprinsul unor astfel de lucrări istorice nu se poate întinde mult (ajunge să ne gândim la Herodot, Tucidide, Guicciardini); materialul esențial pentru ele îl constituie ceea ce este prezent și viu în preajma autorilor: structura autorului și cea a întâmplărilor pe care le transpune în operă, spiritul autorului și cel al evenimentelor pe care le narează este *unul și același*. Autorul descrie evenimente la care a participat – în mai mică sau mai mare măsură – ori care, cel puțin, s-au petrecut în timpul vieții sale. Este vorba de perioade de timp scurte, de imagini individuale ale unor oameni sau întâmplări; autorul își încheagă tabloul din trăsături izolate, nesupuse reflecției, urmărind să ofere reprezentării posterității o imagine la fel de precisă ca și când ar fi contemplată cu ochi proprii ori narată deosebit de viu. El nu reflectează, deoarece trăiește spiritul faptelor înfățișate, din care nu s-a desprins însă. Dacă – așa cum se întâmplă cu Cezar – autorul aparține rangului conducătorilor militari ori al oamenilor de stat, țelurile sale personale apar drept țeluri ale istoriei. Afirmția făcută aici că un asemenea istoriograf nu reflectează, ci că înseși personajele și popoarele sunt cele care apar în scenă pare contrazisă de discursurile ce se întâlnesc de pildă la

Tucidide și despre care se poate susține cu certitudine că n-au fost rostite în forma în care sunt prezentate. Discursurile reprezintă însă și ele fapte, și anume fapte cu urmări deosebit de esențiale. E drept, pentru a le da un caracter inofensiv, oamenii vorbesc adesea despre ele ca despre vorbe lipsite de importanță. Astfel de discursuri lipsite de importanță sunt numai flecăreală, și flecăreala are singurul avantaj de a fi inofensivă. În schimb, discursurile de la popor la popor ori discursurile adresate popoarelor și principilor sunt elemente integrante ale istoriei. Chiar dacă asemenea discursuri – de pildă cele atribuite lui Pericle, cel mai cultivat, cel mai veritabil și mai nobil bărbat de stat – ar fi opera lui Tucidide, totuși ele nu-i sunt străine lui Pericle. Prin asemenea cuvinte, oamenii de talia lui Pericle exprimă maxime proprii popoarelor și personalității lor, exprimă conștiința poziției lor politice, a caracterului lor etic și spiritual, precum și principiile ce cârmuiesc țelurile ori modul lor de acțiune. Ceea ce istoricul îi lasă să spună nu izvorăște dintr-o conștiință de împrumut, ci constituie natura proprie a vorbitorului.

Istoricii de acest fel, la care trebuie să ajungi prin studiu și la care trebuie să zăbovești, dacă vrei să retrăiești viața națiunilor și să pătrunzi în adâncurile ei – istorici la care afli nu numai erudiție, ci adâncă și autentică satisfacție –, nu sunt atât de numeroși pe cât s-ar putea crede: i-am numit pe Herodot, părintele, prin urmare inițiatorul istoriei, și pe Tucidide. *Retragerea celor zece mii* a lui Xenofon este de asemenea o carte cu un caracter tot atât de nemijlocit. Comentariile lui Cezar sunt capodopera simplă a unui spirit deosebit. În antichitate, istoricii de acest gen erau în mod necesar mari căpitani ori bărbați de stat; în Evul Mediu – dacă facem abstracție de episcopi, care ocupau un loc central în afacerile de stat –, asemenea istorici au fost mai ales călugări, cronicari naivi, la fel de izolați de evenimentele politice pe cât erau de prinși în ele oamenii din antichitate. În timpurile moderne condițiile s-au schimbat cu totul. Cultura noastră tinde – în esență – să înțeleagă faptele și în acest scop transformă de îndată toate întâmplările în expuneri destinate reprezentării. Cu deosebire asupra desfășurării războaielor,



avem excelente asemenea expuneri clare, simple, putând foarte bine sta alături de cele ale lui Cezar, ba fiind chiar mai instructive, datorită bogăției conținutului și datelor privitoare la mijloacele și la condițiile de moment. Aceleași categorii îi aparțin și memoriile autorilor francezi. Scrise de multe ori de minți pline de spirit, dar tratând evenimente minore, ele conțin deseori mult material anecdotic, astfel încât au o temelie șubredă; în multe cazuri, ele sunt adevărate capodopere (de pildă, *Memoriile* cardinalului de Retz, care înfățișează un tablou istoric mai amplu). În Germania, maeștrii genului memorialistic sunt rari; printre acești istorici, Frederic cel Mare constituie o excepție ilustră (*Histoire de mon temps*). De fapt, autorii de memorii trebuie să ocupe o poziție înaltă. Numai de sus pot fi văzute lucrurile în ansamblu și poate fi zărit fiecare element, altfel decât dacă privești de jos, printr-o fereastră îngustă.

b) A doua modalitate a istoriei o putem numi istorie care reflectează. Este istoria a cărei înfățișare nu se află în legătură cu epoca, ci care, în ceea ce privește spiritul, depășește prezentul. În cadrul acestui al doilea gen se pot deosebi specii cu totul diferite.

aa) Se poate urmări realizarea în genere a unei priviri de ansamblu asupra întregii istorii a unui popor, a unei țări sau chiar a lumii; cu un cuvânt se poate urmări scrierea a ceea ce numim *istorie generală*. În acest caz, esențialul stă în prelucrarea materialului istoric, de care autorul se apropie cu spiritul său *propriu*, diferit de spiritul conținutului. Deosebit de importante sunt principiile pe care autorul și le fixează, în parte plecând de la conținutul și obiectivele acțiunilor și evenimentelor pe care le descrie, și, în parte, de la chipul în care înțelege să-și conceapă opera. La noi, germanii, reflecția și inventivitatea în acest domeniu sunt foarte felurite, fiecare istoric având chipul său propriu de a gândi, deosebit de al altora. Englezii și francezii știu, în genere, cum trebuie să se scrie istoria: ei țin în mai mare măsură seama de punctul de vedere al culturii universale și naționale; la noi, fiecare născoceste ceva original și, în loc de a scrie istorie, ne străduim fără încetare să aflăm cum ar

trebui scrisă istoria. Această primă modalitate de istorie reflectată se alătură celei înfățișate mai înainte când nu urmărește alt scop decât a înfățișa istoria unei țări în întregul ei. Dacă sunt bine întocmite, asemenea compilații (printre care se numără istoria lui Titus Livius, aceea a lui Diodor din Sicilia ori istoria Elveției scrisă de Johannes von Müller) au un merit foarte mare. Desigur, este de preferat ca autorii lor, apropiindu-se de istoricii care reprezintă prima modalitate, să scrie atât de sugestiv încât cititorul să capete impresia că-i aude povestind pe contemporanii ori martorii oculari ai evenimentelor. Se întâmplă adesea însă ca tonul firesc al unui individ ce aparține unei anumite culturi să nu fie modificat potrivit epocii istorice care face obiectul lucrării respective, iar spiritul ce vorbește prin glasul autorului să fie diferit de spiritul epocii tratate. Astfel, Livius pune în gura vechilor regi ai Romei, a consulilor și a comandanților de oști discursuri care se potrivesc mai curând unui abil avocat din epoca sa, contrastând astfel puternic cu legendele autentice păstrate din vechime. Ca exemplu putem cita fabula lui Menenius Agrippa. Același autor descrie unele bătălii ca și când ar fi fost de față, folosind însă în acest scop trăsături ce se potrivesc bătăliilor din orice timp; precizia anumitor descrieri contrastează, pe de altă parte, cu lipsa unor corelații și cu inconsecvențe ce domnesc adesea în alte pasaje referitoare la situații de importanță capitală. Deosebirea dintre un asemenea compilator și istoricul ce scrie nemijlocit poate fi înțeleasă cu toată claritatea dacă se compară – pentru perioadele de timp pentru care această operă s-a păstrat – istoria lui Polibiu cu modul în care Livius a folosit-o, a privat-o de bogăția concretului și a prescurtat-o. Străduința de a realiza o expunere fidelă a epocilor pe care le înfățișează dă istoriei lui Johannes von Müller un aspect sec, pedant, de o solemnitate ce sună a gol. Cu mai multă plăcere se citește lucrarea scrisă de bătrânul Chudy asupra aceluiași subiect: totul este mai naiv și mai natural în comparație cu stilul arhaizant afectat și artificial al lui Müller.

O istorie care urmărește să îmbrățișeze perioade îndelungate de timp – eventual întreaga istorie universală – trebuie de fapt să



renunțe la prezentarea realităților individuale și să se mărginească la abstracții; acest lucru se întâmplă nu numai deoarece evenimente și acțiuni trebuie omise, ci și deoarece gândirea rămâne în esență agentul de rezumare cel mai eficace. O bătălie, o mare victorie, un asediu nu mai sunt privite în sine, ci sunt reduse la simple determinări. Când povestește războaiele cu volszii, Livius menționează uneori doar atât: „În acel an s-a purtat război cu volszii“.

bb) A doua specie a istoriei reflectate este, în ordine, cea *pragmatică*. Când avem de-a face cu trecutul, ocupându-ne de o lume îndepărtată în timp, se dezvăluie spiritului un prezent primit ca răsplată pentru străduința depusă prin activitatea sa proprie. Evenimentele exterioare sunt multiple și diferite, dar caracterul lor general și lăuntric, coerența lor este *una singură*. Acest fapt suspendă trecutul, conferind evenimentului caracterul prezentului. Reflecțiile pragmatice, oricât de abstracte ar fi ele, devin astfel de fapt un prezent și insuflă povestirilor despre trecut o viață proaspătă. Desigur, depinde de spiritul fiecărui autor ca asemenea reflecții să fie într-adevăr interesante și stimulante. Ne referim în acest sens îndeosebi la reflecțiile și preceptele morale ce se pot desprinde din lucrările istorice și în vederea cărora asemenea lucrări au fost adesea întocmite. Chiar dacă trebuie admis că exemplele unor fapte bune înalță sufletul și că ar trebui folosite în educația morală a copiilor, pentru a-i pătrunde de sentimentul binelui, totuși destinele popoarelor și statelor, interesele, stările și complicațiile lor aparțin unui alt domeniu. Domnitorii, oamenii de stat și popoarele sunt îndeosebi îndrumate să tragă învățătură din experiența istoriei. Atât experiența, cât și istoria ne arată însă că nicicând popoarele și regimurile n-au învățat ceva din istorie și n-au acționat potrivit preceptelor ce ar fi trebuit desprinse din ea. Fiecare epocă se caracterizează prin împrejurări atât de specifice, constituie o situație atât de individuală, încât reclamă hotărâri care trebuie și nu se pot lua decât din lăuntrul său. În tumultul evenimentelor istoriei, un principiu general, ori amintirea unor împrejurări asemănătoare, nu poate fi de folos, căci o asemenea palidă amintire nu are nici o

putere față de forța și neprevăzutul prezentului. Nimic mai searbăd în privința aceasta decât referirea, adesea repetată, la exemple din istoria greacă și romană, referire la care s-a recurs atât de frecvent în timpul Revoluției Franceze. Nimic mai diferit decât natura acestor popoare antice în comparație cu natura timpurilor noastre. Chiar și Johannes von Müller, care, atât în istoria sa universală, cât și în istoria Elveției, a urmărit să pună la îndemâna principilor, guvernelor și popoarelor – în special la îndemâna poporului elvețian – învățături morale (el a întocmit chiar o colecție personală de învățăminte și reflecții, indicând adesea, în corespondența sa, numărul exact de cugetări pe care le-a conceput în săptămâna respectivă), nu poate să înscrie acest fapt printre cele mai meritorii realizări ale sale. Realitatea este că numai o înțelegere temeinică, liberă, cuprinzătoare a situațiilor și sensul adânc al ideii (așa cum ele se manifestă, de pildă, în *Spiritul legilor* a lui Montesquieu) pot conferi reflecțiilor adevăr și interes. De aceea istoriile redactate la nivelul reflecției se succed una alteia; fiecărui autor îi stau la dispoziție materialele, fiecare poate cu ușurință să se considere apt să le ordoneze și să le prelucreze, făcând să prevaleze în ele spiritul său drept spirit al epocilor tratate. Din repulsie față de asemenea istorii la nivelul reflecției s-a revenit adesea la prezentări, îmbrățișând toate punctele de vedere ale unui eveniment. Acestea au într-adevăr oarecare valoare, dar de cele mai multe ori nu oferă altceva decât material brut. Noi, germanii, ne mulțumim cu atâta; francezii, dimpotrivă, transpun cu fantezie trecutul în prezent, raportându-l la stările actuale.

cc) A treia modalitate a istoriei reflectate este cea *critică*: ea trebuie menționată, deoarece reprezintă cu precădere felul în care este tratată istoria în zilele noastre în Germania. Ceea ce se înfățișează în acest caz nu este istoria însăși, ci o istorie a istoriei, o apreciere critică a narațiunilor istorice și o examinare a adevărului și a verosimilității lor. Trăsătura care este și trebuie să fie specifică acestui procedeu constă în ascuțimea cu care scriitorul cenzurează narațiunile, și nu în faptele narate. Francezii au realizat în acest



domeniu numeroase lucrări temeinice și bine gândite. Totuși ei nu au intenționat să consacre atare procedeu ca procedeu istoric, ci au conceput asemenea considerații sub forma unor disertații critice. În Germania, așa-numita critică făcută de la înălțimea catedrei a pus stăpânire atât pe filologie, cât și pe cărțile de istorie. Această critică de la înălțimea catedrei a trebuit mai târziu să-și plătească tributul, deschizând calea la tot felul de plâsmuiri străine istoriei, produse ale unei fantezii vane. Este vorba, în acest caz, de cealaltă modalitate de actualizare a istoriei, anume prin substituirea unor idei subiective datelor istorice – idei considerate cu atât mai valoroase, cu cât sunt mai îndrăznețe, adică cu cât se întemeiază pe date mai sărace și cu cât contrazic mai fățiș certitudinile istorice.

dd) Ultima speță a istoriei reflectate este aceea care de la început se înfățișează ca având o natură parțială. Deși abstractizează, deoarece pornește de la puncte de vedere generale (prezentându-se, de pildă, ca istorie a artei, a dreptului, a religiei), ea reprezintă o trecere către istoria universală privită filozofic. În timpul nostru, acest fel de *istorie conceptuală* a fost cultivată și scoasă în evidență în mai mare măsură. Asemenea ramuri ale istoriei au un anumit raport cu istoria integrală a unui popor, iar totul depinde de faptul dacă sunt relevante corelațiile întregului sau acestea sunt căutate doar în condiții exterioare. În acest din urmă caz, ele par ca manifestări cu totul întâmplătoare ale popoarelor. Atunci când, atingând nivelul reflecției, istoria ajunge să urmărească puncte de vedere generale, trebuie să observăm că, în cazul în care asemenea puncte de vedere sunt prin natura lor veridice, ele nu constituie numai firul vizibil și ordonarea exterioară, ci însuși spiritul intern care cârmuiește evenimentele și acțiunile. Într-adevăr, așa cum Mercur cârmuiește sufletele, ideea este, în realitate, cârmuitor al popoarelor și al lumii, iar spiritul, adică voința sa rațională și necesară, este ceea ce a condus și conduce evenimentele istorice: cunoașterea spiritului, în această activitate de conducere, este scopul pe care-l urmărim aici. Și iată-ne ajunși astfel la

c) A treia modalitate a istoriei, cea *filozofică*. Dacă privitor la cele două modalități anterioare nu am avut nimic de lămurit, deoarece conceptul lor era de la sine înțeles, lucrurile stau altfel cu această ultimă modalitate; ea pare, într-adevăr, să necesite o explicație și o îndreptățire. De fapt se poate spune în genere că filozofia istoriei nu înseamnă altceva decât a cuprinde istoria prin actul gândirii ei. De gândire nu ne putem nicidecum despărți; prin ea ne deosebim de animal, și de aceea atât în simțire, în cunoștințe și cunoaștere, cât și în instincte și-n voință – întrucât ele sunt ome-nești – există gândire. Această referire la gândire poate să apară aici de fapt nelalocul ei, deoarece în istorie gândirea este subordonată datului și existentului, care îi constituie temelia și care o conduce, pe când, dimpotrivă, filozofiei i se atribuie idei proprii, cărora speculația le dă naștere din sine, fără a ține seama de ceea ce ființează. Dacă filozofia s-ar apropia de istorie cu asemenea idei, ea ar trata-o ca material, nu ar privi-o așa cum este, ci ar modela-o conform gândirii, ar construi-o deci, cum se spune, a priori. Deoarece istoria trebuie să îmbrățișeze numai ce se petrece și ce s-a petrecut – întâmplări și fapte – și este cu atât mai adevărată cu cât urmează mai de aproape ceea ce este dat, s-ar părea că activitatea filozofiei este în contradicție cu această îndeletnicire. Contradicția de mai sus și obiecțiile ce rezultă din ea împotriva speculației trebuie explicate și respinse cu această ocazie, fără însă a ne lăsa antrenați în amen-dări ale nenumăratelor și feluritelor reprezentări deplasate care circulă, ori sunt neconținut reactualizate, și care privesc scopul, punctele de interes și modalitățile de tratare ale faptelor istorice și ale raportului lor cu filozofia.

Singurul, unicul gând ce constituie aportul propriu al filozofiei este aici gândul – primordial în simplitatea lui – că *rațiunea* stăpânește lumea și că deci și istoria universală are o desfășurare rațională. Această convingere și viziune constituie în genere o *presupoziție* pentru orice abordare a istoriei ca atare; pentru filozofia însăși, ea nu este nicidecum o presupoziție.



În filozofie, prin cunoașterea speculativă se dovedește că rațiunea – ne putem opri la această expresie fără a dezbate mai de aproape relația și modul său de raportare la Dumnezeu – este *substanța și puterea infinită*, își este sieși *materia infinită* pentru întreaga existență naturală și spirituală, cât și *forma infinită*, prin urmare, *dynamis*-ul acestui conținut al ei. *Substanță* este rațiunea, adică e ceea ce prin sine și în sine dă ființă și persistență întregii realități; ea este *putere infinită*, deoarece rațiunea nu este atât de firavă încât să se mărginească la natura ideală, la ceea ce se impune, rămânând străină de realitate, ca ceva cu totul deosebit de ea, aflându-se cine știe unde, doar în mintea câtorva; ea este *conținut infinit*, esențialitate și adevăr deplin, material pe care îl dă *activității* sale spre prelucrare, deoarece – spre deosebire de activitatea finită – rațiunea nu are nevoie de condiția unui material exterior mijloacelor date, din care să primească hrana și obiectul activității sale; ea își găsește în sine izvorul și-și este propriul material pe care-l prelucrează: după cum ea își este sieși proprie presupuziție și scopul final absolut, tot astfel ea însăși este adevărul și generarea, din lăuntrul fenomenului, a acestora, anume nu numai ca univers natural, ci și ca univers spiritual, în istoria universală. Această idee este adevărul, eternul, puterea prin excelență; ea se dezvăluie în univers, și nimic altceva nu se revelează în el decât ea însăși, gloria și măreția ei; acest lucru este – așa cum am spus – ceea ce se demonstrează în filozofie și, în cazul nostru, este presupus ca demonstrat.

Mă adresez acum aceloră dintre dumneavoastră, domnii mei, care nu sunteți încă familiarizați cu filozofia, cerându-vă să vă apropiați de aceste prelegeri de istorie universală cu credința în rațiune, cu dorința, cu setea cunoașterii ei; aceasta deoarece, într-adevăr, în studiul științelor ar trebui presupusă ca necesitate subiectivă dorința unei pătrunderi raționale, a unei cunoașteri propriu-zise, și nu doar a unei colecționări de cunoștințe. Dacă o dată cu abordarea istoriei universale nu aducem și gândul, recunoașterea rațiunii, ar trebui să avem cel puțin credința fermă, de nezdruncinat, că rațiunea este totuși prezentă în istoria universală și că lumea intelectului

și a voinței conștiente de sine nu este lăsată la voia întâmplării, ci că ea trebuie să se dezvăluie, până la urmă, în lumina ideii care ia act de sine. De fapt, nici nu am nevoie să recurg în prealabil la o asemenea credință. Ceea ce am spus până acum, și voi repeta încă, nu trebuie înțeles numai ca presupuziție – nici pentru știința de care ne ocupăm –, ci ca îmbrățișare a întregului, ca rezultat al cercetării pe care avem a o întreprinde, rezultat cunoscut mie, deoarece eu cunosc încă de pe acum întregul. Abia din însăși considerarea istoriei universale trebuie să reiasă că orice se va fi întâmplat în decursul ei s-a întâmplat potrivit rațiunii, că ea este mersul rațional, necesar al spiritului universal, a cărui natură este permanent una și aceeași și care își explicitează însă tocmai în existența lumii natura unică, proprie sieși. Așa cum am spus, aceasta trebuie să constituie rezultatul istoriei. Dar istoria trebuie luată așa cum este și ea ne obligă să procedăm istoric, deci empiric.

Printre altele, nu trebuie să ne lăsăm seduși de istoricii de specialitate, deoarece aceștia, cu deosebire unii dintre istoricii germani care se bucură de o mare autoritate, introduc în istorie tocmai ceea ce ei reproșează filozofilor, anume plăsmuiri apriorice. Există, de pildă, un mit foarte răspândit potrivit căruia ar fi existat, ca prim și cel mai vechi popor, un popor căruia Dumnezeu i-ar fi împărtășit nemijlocit învățătura, înzestrându-l cu desăvârșită pricepere și înțelepciune, cu o cunoaștere pătrunzătoare a tuturor legilor naturii și adevărurilor spirituale; există de asemenea plăsmuirea că au existat cutare sau cutare popoare de preoți; sau – ca să arătăm un exemplu ceva mai deosebit – că ar fi existat un epos roman din care istoriografuli au extras istoria cea mai veche etc. Invocarea unor asemenea surse ca având autoritate s-o lăsăm pe seama unor istorici de meserie fanteziști, pentru care ele nu constituie nicidecum ceva neobișnuit.

Am putea așadar enunța drept o primă condiție că trebuie să înregistrăm fidel faptul istoric; numai că în expresii generale, ca de pildă „fidel” ori „a înregistra”, rezidă o ambiguitate. Până și istoriograful comun și mediu, care crede și pretinde că nu face altceva decât să recepționeze, supunându-se strict datului, nu se



poate comporta pasiv față de gândirea sa, ci aduce cu sine categoriile sale proprii și privește prin ele ceea ce i se înfățișează; îndeosebi peste tot unde caracterul științific trebuie să fie prezent nu se poate îngădui rațiunii să adoarmă, ci trebuie întrebuințată reflecția. Cine contemplă lumea în mod rațional este, la rândul său, privit rațional de ea, ambele elemente determinându-se reciproc. Dar despre diferitele feluri de reflecție, despre varietatea punctelor de vedere și de apreciere, fie numai în ce privește importanța sau lipsa de importanță a faptelor – ceea ce constituie cea mai apropiată categorie –, nu este locul să ne ocupăm aici.

Voi aminti doar două forme și puncte de vedere legate de convingerea generală că, atât în lume, cât și în istoria universală, rațiunea a stăpânit și stăpânește, aceasta deoarece ele ne dau prilejul să atingem mai de aproape punctul central în care rezidă greutatea problemei, indicându-ne totodată și ceea ce trebuie să menționăm în continuare.

Voi aminti în primul rând faptul istoric că acela care – primul – a afirmat că voūç, intelectul în genere, sau rațiunea, conduce lumea a fost filozoful elin Anaxagora. Nu era vorba de inteligență ca rațiune conștientă de sine, nici de un spirit ca atare, aceste două noțiuni trebuind bine deosebite una de cealaltă. Mișcarea sistemului solar se petrece după legi imutabile; aceste legi sunt rațiunea lui, dar nici soarele, nici planetele care se învârtesc în jurul său conform acestor legi, nu au conștiința acestui fapt. Un asemenea gând că înăuntrul naturii este rațiune, că ea este condusă nestrămutat de legi generale nu ne izbește; ne-am obișnuit cu asemenea lucruri și nu le dăm o deosebită importanță: am menționat faptul istoric de mai sus tocmai pentru a pune în evidență lecția istoriei potrivit căreia ceea ce poate să ne apară în prezent ca loc comun nu a existat dintotdeauna în lume și că, dimpotrivă, ivirea unui asemenea gând marchează o epocă în istoria spiritului uman. Vorbind despre Anaxagora, ca autorul acestui gând, Aristotel spune că el apare ca un om cu mintea clară printre oamenii stăpâniți de beție. Socrate a preluat de la Anaxagora gândul de mai sus, care a continuat să

rămână în filozofie ideea dominantă, excepție făcând Epicur, pentru care toate evenimentele se datorau întâmplării. Platon pune în gura lui Socrate următoarele cuvinte: „M-am bucurat de această gândire, și speram a fi găsit un învățător care să-mi tălmăcească natura conform rațiunii; care să-mi înfățișeze în ceea ce este particular scopul propriu particularului, iar în întreg scopul de natură universală. Nu cu ușurință aș fi renunțat la această speranță. Dar câtă dezamăgire am încercat când, parcurgând eu însumi cu tot zelul scrierile lui Anaxagora, am constatat că în locul rațiunii el nu invocă decât cauze externe ca aerul, eterul, apa și altele asemenea“. Reiese că lacuna pe care Socrate o află în principiul lui Anaxagora nu privește principiul în sine, ci lipsa aplicării sale la natura concretă, faptul că natura nu este înțeleasă și concepută pornind de la acest principiu, care rămânea în genere abstract înțeles, și că ea nu era sesizată ca o dezvoltare a principiului, deci ca o întocmire generată de rațiune. De pe acum atrag atenția asupra acestei deosebiri, anume dacă o definire, un principiu, un adevăr sunt reținute doar abstract, ori dacă se trece la determinarea mai apropiată și la dezvoltarea concretă. Această deosebire este esențială și, printre altele, vom reveni cu stăruință asupra ei la finele istoriei noastre universale, atunci când vom cerceta aspectele politice cele mai recente.

Al doilea fapt pe care-l menționez este acela că apariția gândului conform căruia rațiunea cârmuiește lumea stă în strânsă legătură cu o altă aplicație bine cunoscută nouă, anume sub forma adevărului religios că lumea nu este lăsată la voia întâmplării și a unor cauze externe incidentale, ci, dimpotrivă, că ea este cârmuită de *providență*. Am afirmat mai înainte că nu vreau să apelez la credința dumneavoastră în principiul enunțat; totuși mi-aș îngădui să fac apel la credința în el, *sub această formă ce ține de religie*, dacă în genere specificul științei filozofice ar admite ca presuposițiile să fie valabile, sau – altfel spus – deoarece știința despre care tratăm aici trebuie ea însăși să facă mai întâi dovada nu a adevărului, ci a justetei acelui principiu. Adevărul că o providență, și anume providența divină, prezidează la ceea ce se întâmplă în lume corespunde



principiului arătat, deoarece providența divină este înțelepciunea conformă puterii infinite, care își realizează scopurile, mai bine zis scopul final rațional și absolut al lumii; rațiunea este gândirea care se determină întru totul liber pe sine însăși.

Mai departe iese însă la iveală și deosebirea – putem spune chiar antinomia – care există între această credință și principiul nostru, întocmai ca și între cerința lui Socrate față de principiul lui Anaxagora. Credința despre care vorbim este și ea la fel de nedeterminată, este ceea ce se numește în genere credința în providență; ea nu ajunge până la ceea ce este determinat, până la aplicarea la întreg, la procesul cuprinzător al istoriei universale. A explica istoria înseamnă însă a dezvălui pasiunile omului, care constituie geniul ei, forțele ei active, caracterul determinant al providenței fiind numit în mod obișnuit *planul ei*. Acest plan însă este ceva ce trebuie să rămână ascuns privirilor noastre și ar fi chiar o cutezanță a voi să-l cunoaștem. Neștiința lui Anaxagora asupra felului în care se manifestă rațiunea în realitate era sinceră; la el, și în genere în Grecia, conștiința gândirii nu ajunsese mai departe până în acel moment. Anaxagora nu era în stare să aplice principiul său general la existența concretă, să o cunoască pe aceasta din el; Socrate abia a făcut un pas înainte în înțelegerea îmbinării concretului cu generalul. Anaxagora nu avea deci o atitudine potrivnică față de o asemenea aplicare; credința în providență, la care ne referim, este cel puțin împotriva aplicării în mare, adică împotriva cunoașterii planului providenței. Este adevărat că principiul este pus în aplicare ici-colo în unele cazuri particulare; astfel, unele firi pioase văd în anumite întâmplări izolate nu doar hazard, ci o intervenție divină, de pildă dacă cineva aflat la grea cumpănă primește un ajutor neașteptat. Este vorba însă de scopuri cu o natură limitată, de scopuri ce se mărginesc la individul respectiv. În istoria universală întâlnim însă indivizi care sunt popoare și totalități care sunt state; nu mai putem rămâne deci la credința în providență – să-i zicem astfel – a unor negustorași de mărunțișuri, dar tot așa de puțin putem rămâne la credința abstractă, nedefinită, care înțelege să meargă până la

generalitatea că există o providență, nu însă și până la acțiunile mai îndeaproape determinate ale acesteia. Dimpotrivă, pentru noi trebuie să fie o preocupare serioasă aceea de a cunoaște căile providenței, mijloacele și manifestările ei în istorie și de a le raporta la principiul general amintit.

Menționând cunoașterea planului providenței divine, am atins o întrebare de o importanță primordială în timpurile noastre, anume întrebarea cu privire la posibilitatea de a-l cunoaște pe Dumnezeu sau, mai curând – deoarece faptul a încetat să mai constituie o întrebare –, ne concentrăm asupra învățaturii, ce a devenit o prejudecată, că a-l cunoaște pe Dumnezeu este cu neputință. Într-adevăr, contrar a ceea ce se poruncește în Sfânta Scriptură ca supremă datorie, anume nu numai de a-l iubi pe Dumnezeu, ci și de a-l cunoaște, domnește astăzi tocmai credința opusă față de cele ce se spun acolo, anume că spiritul este acela care ne duce la adevăr, el cunoaște toate lucrurile, pătrunzând până și adâncurile dumnezeirii. Situând ființa divină dincolo de cunoașterea noastră și în genere dincolo de lucrurile omenești, se ajunge la poziția comodă de a te complăcea în propriile reprezentări. Se înlătură astfel obligația de a mai raporta cunoașterea proprie la divin sau la adevăr; dimpotrivă, vanitatea ce izvorăște din această cunoaștere, ca și sentimentul subiectiv, capătă o deplină justificare, iar smerenia cuvioasă, îndepărtând de ea cunoașterea lui Dumnezeu, știe prea bine ce câștigă pe această cale pentru bunul ei plac și pentru comportarea ei deșartă.

Tocmai din acest motiv eu nu am voit să omit mențiunea că principiul nostru, potrivit căruia rațiunea cârmuiește și a cârmuit lumea, este legat de întrebarea asupra posibilității cunoașterii lui Dumnezeu, anume pentru a împiedica bănuiala că filozofia s-ar sfîi sau ar trebui să se sfiască de a aminti adevărurile religioase și că le-ar ocoli, deoarece nu ar avea – ca să spunem astfel – conștiința curată față de ele. Dimpotrivă, adevărul este că, în timpurile mai noi, s-a ajuns până acolo încât filozofia trebuie să se intereseze de conținutul religios, în opoziție cu un anumit fel de teologie. În



religia creștină, Dumnezeu s-a revelat, adică i-a îngăduit omului să-l cunoască în ceea ce este; astfel el nu mai constituie o entitate ascunsă, închisă în sine; prin această posibilitate de a-l cunoaște pe Dumnezeu ni s-a impus și datoria s-o urmăm. Dumnezeu nu vrea ca fii ai săi suflete mici și minți goale; el vrea fii al căror spirit, sărac prin natura sa, să se îmbogățească cunoscându-l, fii care să pună întreaga lor prețuire în această singură cunoaștere a lui Dumnezeu. Dezvoltarea spiritului reflexiv, pornită de la această temelie a revelației ființei divine, trebuie să ajungă în cele din urmă până la punctul în care ceea ce s-a înfățișat mai întâi spiritului care simte și își reprezintă să fie cuprins și cu gândirea; va sosi în fine și timpul în care rodul bogat al rațiunii creatoare, pe care-l reprezintă istoria universală, să fie și el înțeles. A fost o bucată de vreme moda să se admire înțelepciunea lui Dumnezeu așa cum ea se manifestă în animale, în plante ori în unele destine izolate. Dacă se admite că providența se revelează în asemenea obiecte și materii, de ce nu s-ar admite că ea se revelează și în istoria universală? Poate că această materie pare prea vastă. Dar înțelepciunea dumnezeiască, adică rațiunea, este una și aceeași atât în cele mari, cât și în cele mici, iar nouă nu ne este îngăduit să-l considerăm pe Dumnezeu prea slab pentru a-și manifesta înțelepciunea în lucrurile mari. Cunoașterea noastră tinde să ne facă să înțelegem că țelul înțelepciunii eterne s-a înfățișat în chip asemănător în domeniul naturii, ca și în domeniul spiritului eficient și activ în lume. Concepția noastră reprezintă întrucâtva o teodicee, o justificare a lui Dumnezeu pe care Leibniz a încercat-o metafizic în felul său, în categorii încă nedeterminate și abstracte, astfel încât răul era cuprins în lume, iar spiritul reflexiv trebuia să se împace cu el. De fapt, nicăieri tentația în favoarea unei asemenea concepții împăciuitoare nu este mai mare decât în istoria universală. La o asemenea împăcare nu se poate ajunge decât prin cunoașterea afirmativului, în care negativul dispare ca subordonat și înfrânt; prin conștiința, pe de o parte, a ceea ce constituie într-adevăr scopul final al lumii, iar pe de altă parte a faptului că acest scop s-a realizat în lume și că, în ultimă instanță, răul nu se afirmă

alături de el. Pentru aceasta nu este însă nicidecum suficientă doar credința în vouș și în providență. Rațiunea despre care s-a spus că guvernează lumea este un cuvânt tot așa de puțin determinat ca și providența – se vorbește mereu de rațiune fără însă să se poată arăta care-i este determinarea, care-i este conținutul potrivit căruia să putem judeca dacă ceva este rațional sau nerațional. Rațiunea, înțeleasă în determinarea ei, aceasta are în primul rând importanță; restul – dacă este să rămânem tot la rațiune în genere – sunt numai vorbe. Cu aceste indicații trecem acum la celălalt punct de vedere pe care intenționăm să-l luăm în considerare în această introducere.





„Fragmentele selectate pentru acest volum – mai ales excursul teoretic și principal de la începutul *Prelegerilor de filozofie a istoriei* – pot fi prezentate foarte simplu: este vorba de cea mai bună introducere în opera lui Hegel. Nu avem în față numai o excelentă (deși inevitabil incompletă) sinteză a ideilor din această operă, ci și o mostră a modului în care un mare gânditor speculativ poate transforma fenomenologia faptelor într-o arhitectură conceptuală care, prin simetriile și logica internă etalată, exercită o perenă fascinație. Cititorul încă nefamiliarizat cu stilul specific acestui mod de a filozofa poate urmări aici, într-un text relativ simplu și, oricum, mult mai transparent decât celelalte aparținând aceluiași autor, specificul acelei magii abstracte prin care speculația metafizică transpune factualul contingent, amorf sau pluriform, în structuri abstracte coerente. Mai mult, fragmentele ce urmează cuprind câteva dintre cele mai semnificative și mai memorabile teze sau principii filozofice din întreaga operă hegeliană; drept urmare, nu ar fi cătuși de puțin exagerat a vedea în aceste fragmente o minuscule oglindă concentrată a mării opere.”

Adrian-Paul ILIESCU



ISBN-10 973-697-688-2  
ISBN-13 978-973-697-688-9

